

RICARDO GÜIRALDES, EL SENDERO DE LA MÍSTICA

Javier Mercado*

Resumen: Es llamativo que un autor crucial para la historia de la literatura argentina como Ricardo Güiraldes siga teniendo para los críticos un costado oscuro, desconocido, muy poco explorado. Nos referimos a los poemas, notas y diarios que fueron publicados de forma póstuma por su esposa y que nos revelan una faceta diferente: el Güiraldes místico. Haremos especial hincapié en varios textos que vieron la luz entre 1928 y 1932, a saber: los *Poemas místicos*, los *Poemas solitarios* y *El sendero* (aunque también incorporaremos el recientemente publicado *Diario, cuaderno de disciplinas espirituales*). En los dos primeros casos se trata de breves poemarios, pero los dos últimos —de mucho mayor porte— son textos inclasificables que registran las preocupaciones espirituales y los avances del autor en este campo. Nos proponemos realizar un acercamiento a estos trabajos tratando de dilucidar las corrientes filosóficas y metafísicas que se dan cita en ellos, para luego esbozar el recorrido que Güiraldes realiza por diferentes vías místicas en busca de una transformación interior. Nos interesa resaltar aquí la dimensión práctica que tiene para Güiraldes toda búsqueda de un conocimiento sagrado.

Palabras Clave: Metafísica; Oriente; Mística; Literatura Argentina.

Abstract: *It is striking that such an author of Argentina Literature as Ricardo Güiraldes continue to have a dark side, unknown, very little explored for the critic. The poems, notes and journals published posthumously by his wife reveal a different side: the mystic Güiraldes. Texts that came out between 1928 and 1932: Mystical Poems, Solitary Poems and mainly The Path (we also incorporate the recently published Diary, Notebook of Spiritual Disciplines). The first two are short poems, but the last two record the spiritual concerns and advances the author in this field. We intend to make an approach to try to figure the*

* Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba y becario posdoctoral del CONICET. Profesor en la cátedra de Literatura Argentina III de la Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: javi-mercado70@hotmail.com.

Fecha de recepción: 15-08-2016. Fecha de aceptación: 22-09-2016.

Gramma, XXVII, 57 (2016), pp. 25-49.

© Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales. Área de Letras del Instituto de Investigaciones de Filosofía, Letras y Estudios Orientales. ISSN 1850-0161.

philosophical and metaphysical currents in them, to then outline the journey that Güiraldes performed by different mystical paths in search of an inner transformation work. We want to emphasize here the eminently practical dimension that has to Güiraldes any search of a sacred knowledge.

Keywords: *Metaphysics; East; Mysticism; Argentinian Literature.*

*En el espacio de leguas, leguas y leguas,
tal vez ninguna otra alma tenga encendida su vela.*

RICARDO GÜIRALDES, *Poemas solitarios*

LA TRAYECTORIA ESPIRITUAL DE RICARDO GÜIRALDES

Hablaremos de Güiraldes y su relación con la mística. Dentro de este campo —partiendo de sus escritos autobiográficos publicados de forma póstuma, es decir, *El sendero* (1967) y *Diario, cuaderno de disciplinas espirituales* (2008)¹—, nos encontramos con una fuertísima impronta del pensamiento y la metafísica oriental. Pero ¿qué es Oriente? O, de modo más sintético, ¿qué es Oriente para Güiraldes? Para poder situarnos correctamente, debemos señalar que esta pregunta demanda una respuesta geográfica, una etnográfica y otra filosófica. Dado que no podemos detenernos aquí a desandar el problema que representa Oriente para Occidente, nos parece atinado seguir a René Guénon en las consideraciones que hace al respecto, tanto por su claridad y consistencia cuanto por haber sido el guía de las investigaciones de Güiraldes.

Como lo refiere en el trabajo *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Oriente es un objeto problemático:

... no es posible hablar sin embargo de una civilización oriental como se habla de una civilización occidental. Hay muchas civilizaciones orientales netamente distintas, y cada una posee un principio de unidad que le es propio y que difiere esencialmente de una u otra de estas civilizaciones; pero, por diversas que sean, no obstante todas tienen ciertos rasgos comunes, principalmente bajo el concepto de los modos de pensamiento (Guénon, 2004, p. 59).

Así, Oriente se divide espacialmente en tres grandes secciones; la «próxima» del mundo islámico, la «intermedia» del conglomerado hindú y la «lejana» de China. Este

1. Adelina del Carril ordenará en 1932 la edición privada de las notas espirituales de Ricardo Güiraldes, compiladas en el libro *El sendero*; allí se reúnen entradas del año 1924 y desde 1926 hasta su muerte. Posteriormente, en 2008, Cecilia Smyth y Guillermo Gasió, del Museo Gauchesco Ricardo Güiraldes, editarán la versión facsimilar del diario íntimo del autor. Allí se detallan las entradas que van de marzo de 1923 a septiembre de 1924.

ordenamiento territorial salta puntos de divergencia y problemáticas religiosas en las cuales no nos detendremos². Para Güiraldes la parte hindú de Oriente es la más importante e influyente. Así lo determina Axel Gasquet:

Ricardo Güiraldes, que había viajado extensamente por la India y el extremo Oriente junto a su amigo Adrián Dehl en 1911, tras haber frecuentado la teosofía opera un giro místico hacia el final de su vida junto a su esposa Adelina del Carril, cuya pasión hinduista se plasma en la obra póstuma Senderos (1932). Su prematuro fallecimiento en octubre de 1927, cuando se hallaba en París, trunca un segundo viaje inminente con Adelina a la India. Su mujer, tiempo después, se afincará en la India durante más de una década, asistiendo a al tumultuosa independencia de la India en 1947. Cuando regresa a la Argentina en los años 50 lo hace junto a Ramachandra Gowda, su hijo adoptivo (2008, p. 15).

No obstante, vale aclarar que, por sobre las divisiones territoriales, étnicas y culturales, los textos con los que trabó contacto nuestro autor permanecen, en cierta medida, ajenos a las divisiones preestablecidas por las academias occidentales. Así, filosofía, religión, misticismo aparecen en forma conjunta en las notas de Güiraldes, en una solución de continuidad que muchas veces resulta incómoda a los ojos del lector profano. La unidad de estos textos está dada por el camino que pretende recorrer el escritor y el papel que cada una de estas lecturas desempeña en este trayecto.

El conocimiento de la filosofía oriental en Güiraldes va unido a un progresivo desarrollo espiritual, que se ancla en prácticas concretas (como el ascetismo, el yoga, el rezo o el cambio de hábitos alimenticios). Desde un inicial ateísmo —que más propiamente podemos caracterizar como un anticlericalismo—, el autor virará hacia una espiritualidad basada en la autognosis y el cuidado corporal. Este proceso quedará registrado en los dos diarios/libros de notas que ya mencionamos.

Narra Adelina del Carril (Güiraldes, 1967), desde sus catorce años Ricardo Güiraldes profesaba un ateísmo fruto de la educación excesivamente dogmática y dictatorial. Este período de su vida llega a la cumbre cuando un sacerdote, por ser representante de Dios, lo obliga a besarle la sotana. De allí en más, Güiraldes conservará un fuerte rechazo hacia las instituciones y las jerarquías eclesiásticas. Solo volverá a la práctica religiosa luego del matrimonio y a instancias de su esposa.

Sin embargo, es a partir de 1920 que se inicia el verdadero camino espiritual e intelectual que ocupará por completo la vida del autor hasta su muerte. Fue Conrado del Carril, hermano de Adelina, quien por primera vez entregó a Ricardo el libro *Los grandes iniciados*, de Eduard Schuré (1889). En este texto, de clara orientación teosó-

2. Remitimos al lector interesado en los problemas metafísicos a la obra de Guénon. Y, al lector interesado en los aspectos sociológicos, al estudio clásico de Edward Said (2009).

fica, Güiraldes descubre por primera vez un camino alternativo a la razón occidental y se conecta con la tradición cabalística hebrea. Su interés por la materia lo lleva a procurarse un juego de ejemplares del texto más difundido en la época: *La lengua hebrea reconstituída*, de Antoine Fabre d'Olivet (1816).

En el segundo volumen de esta obra erudita, se consignan los diez primeros capítulos del Génesis bajo el nombre de «Cosmogonía de Moisés». Fabre d'Olivet traduce esta primera sección a partir de las raíces lingüísticas hebreas. Su trabajo se detiene más en lo etimológico que en la correlación posible con otras traducciones o en la concordancia con la totalidad del Pentateuco. Así, el texto resultante —además de estar complementado por copiosas notas— se distancia de la idea general del Génesis judeocristiano para volverse un texto más poético a la vez que oscuro³. Esto lo lleva a intuir una relación profunda entre los primeros versículos del Génesis y su poema «Principio», de *El cencerro de cristal*.

Como se desprende de algunos pasajes de *El sendero*, la intuición lo marcó a fuego. Se genera en él la sensación de que existe cierta verdad espiritual que está tratando de manifestársele a través de su propia escritura. Emprende una relectura de sus poemas en clave espiritual, que le revelará una sapiencia presente en ellos sin que él lo haya previsto ni premeditado. Dice en el fragmento 9:

Este cuaderno me servirá para desbrozar mi verdad. Las citas que pienso hacer de cuanto he escrito en poemas o pensamientos cuya inspiración se insinúa como espiritual, serán una base para mi busca, porque siendo anteriores a toda lectura espiritualista, no pueden achacarse a lecciones del hombre. Por otra parte, la identidad entre esos poemas o pensamientos con las más viejas y más modernas prédicas espiritualistas me señalan la ruta. Si he alcanzado antes ciertas intuiciones, puedo ahora afirmarlas cotejándolas con lo aprendido y hacerlas más mías por la comprensión (Güiraldes, 1967, p. 25).

Güiraldes entiende que ha existido cierta «inspiración» trascendente en algunos de sus textos y concluye que su escritura tiene un carácter místico y depurativo que la constituye como una práctica mística.

Recorrer los caminos de la India y sus místicas tendrá sobre el autor un efecto inesperado, ya que se verá reconducido hacia el cristianismo. Esto se advierte en los fragmentos 69 y 70 de *El sendero*, dedicados a la Pasión de Cristo. Allí se evidencia cier-

3. Existen varias traducciones del trabajo de Fabre d'Olivet, algunas de las cuales suprimen toda la información de difícil comprensión para el lego; muchas de esas ediciones ostentan el ampuloso título de *El Génesis descifrado*. Nada más lejos de las pretensiones de su autor. Recomendamos al interesado consultar la edición original francesa: Fabre d'Olivet, A. (1816). *La langue hébraïque restituée, et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale*. París: Collège Royal de France.

to tono que quizás podamos caracterizar de «cosmogónico». Se distancia de la simple devoción católica y enmarca su discurrir en un contexto diferente:

Tenías los brazos abiertos y en tu pecho cabía el mundo. Las estrellas andaban siempre, a pesar de tu dolor reducido a la estatura del hombre.

Y había una palabra en todas partes. Y los que en torno tuyo no comprendían eran un cuadro pequeño de carne ignorante y egoísta.

Al fin abriste los brazos definitivamente para sobrevolar tu imagen humana.

Y hubo un pensamiento oscuro, oscuro en las cosas, y los hombres tuvieron miedo.

Tres días esperaste para seguir (Güiraldes, 1967, p. 93).

Reinsertarse en una espiritualidad latente y rizomática no implica que Güiraldes vuelva a ser cristiano sin más. Por el contrario, aparece claramente la conciencia de la unidad de las religiones en torno al misterio. Quizás es por esto que repara en el egoísmo a la hora de definir la actitud del hombre frente al Cristo crucificado.

Este matiz oriental de su regreso a la espiritualidad cristiana, tanto como las diferencias con respecto al dogma católico, podemos entenderlos mejor a partir del diálogo con los textos que lee por esa época. Adelina del Carril, en su prólogo de 1967, consigna algunos en los que se concentró a partir de 1924. Consciente de las pocas y malas traducciones al español de textos orientales, se remite al *Evangelio* de Ramakrishna y a los *Sutras* de Patanjali comentados por Vivekananda⁴. También lee el *Bhagavad-Gita*, aunque desconocemos en qué traducción⁵. Finalmente, por una nota fechada en el año 1926 (Fragmento 20), nos anunciamos de que Güiraldes leyó a René Guénon, cuyo primer trabajo, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, había aparecido apenas cuatro años antes en París (se trata de la referencia directa a Guénon más temprana en la Argentina)⁶.

El eje Ramakrishna-Guénon (quizás los dos representantes de la Tradición más

4. La palabra sánscrita *sutra* se traduce por «aforismo». Los yoga-sutras de Patanjali son una colección de aforismos, cuya aparición data de alrededor del siglo II a.C. Desde el punto de vista doctrinario, se pueden vincular con el *Yoga*, es decir, una de las seis *Darshanas* —perspectivas ortodoxas de la tradición hindú (véase Gracia Bazán 1985, cap. VI)—. A principios del siglo XX, fue muy difundida la edición de estos *sutras* comentados por Swami Vivekananda (1863-1902). Al respecto, agrega Mircea Eliade: «El yoga es un conjunto de técnicas, codificadas por primera vez por Patanjali en una época que desconocemos (*Yogasutra*, del siglo II a.C al V d.C.), las cuales le permiten a quien las pone en práctica en una escala de bajada o descenso de los principios» (2007, p. 193).

5. El «Bhagavad-Gita», como tal, es un capítulo de una obra mayor, el *Mahabharata*, el más acabado exponente de la épica hindú. Narra la guerra de la familia real descendiente de los Bharatas. En este capítulo, uno de los generales, Arjuna, es visitado por Krishna, quien le enseña la vía del karmayoga «es decir, de la acción desapegada que no supone ya ni la solicitud ni el renunciamento» (Eliade 2007, p.195). Occidente siempre experimentó una gran fascinación por este pequeño tratado desde su descubrimiento.

6. Es de suma importancia señalar aquí la lectura de textos originales y fuentes confiables. No son ya

autorizados de los últimos siglos) marca decididamente una inclinación de Güiraldes hacia el *Vedānta Advaita*⁷ mucho más fuerte y clara que la de cualquier contemporáneo, al tiempo que deja ver un dominio muy preciso de ciertos puntos teóricos de esta doctrina. En el mismo sentido, pocas o ninguna huella quedan en los últimos fragmentos de los errores teosóficos que fueron tan caros a pensadores como Lugones. El autor reconoce la senda perdida que constituye la teosofía y se aleja.

Finalmente, cerramos esta sección mencionando la cuestión de la práctica. A partir de su giro espiritual, es uno de los primeros intelectuales argentinos que se interesa de lleno por las prácticas espirituales de Oriente. Hasta Güiraldes, la atención por las diversas facetas de Oriente atienden a lo estético (con pinceladas de exotismo y evasión), a lo filosófico (entendido como especulación racional sobre lo metafísico) o a lo religioso (en clave teosófica). Pocos hasta entonces habían reparado en la importancia de la práctica y la función del cuerpo en este «nuevo» modo de pensar.

El desarrollo de estas «disciplinas espirituales», como las llama el autor, constituirán un hábito cotidiano que fue registrado en su *Diario*... La preocupación por la práctica que muestra Güiraldes es, en el fondo, la preocupación por salir del plano estrictamente racional y discursivo. Los ejercicios de Raja-Yoga⁸ son el camino que encuentra para completar la reflexión con la acción, de modo tal que el cambio no es en el plano del pensamiento, sino en el plano del ser. En la perspectiva unitiva que se va adueñando de Güiraldes, resulta inconcebible que la palabra no vaya acompañada del acto y, al respecto, él parece ser el primero en reparar en tan trascendental detalle. Podemos pensar que este punto marca la diferencia con el mero «espíritu de época» que caracterizó al incipiente orientalismo de muchos compañeros de generación y nunca pasó más allá

«representantes» de dudosa calidad quienes acercarán a nuestro autor a las fuentes, sino sus traducciones directas al francés. Así, lo que marca Güiraldes es el relativo fin de la teosofía como albañal del pensamiento oriental y el surgimiento de una reflexión más seria, madura y profunda en torno a la metafísica oriental.

7. El *Vedānta Advaita* es una corriente interpretativa de los textos sagrados de la India —fundamentalmente de los *Upanishads*— que considera que no existe una dualidad, es decir, una separación entre los seres y su principio supremo. Toda división se torna ilusoria, fruto del velo de la realidad física que es solo apariencial (llamado *Velo de Mâyâ*). Al respecto, dice Eliade: «Gracias al genio de Sankara (siglo VIII de la era cristiana), comentador del *Brahmasutra* de Badarayana, de nueve Upanishads y de la *Bhagavadgita*, el Vedānta se renovó en contacto con el sistema *samkhya*. La filosofía de Sankara ha sido etiquetada de “no dualismo” (*advaitavada*), por implicar el monismo absoluto del principio impersonal *brahman* y el carácter ilusorio (*mâyâ*) del mundo, ilusión creada por ignorancia (*avidya*) trascendental» (2007, p. 196).

8. El *yoga*, como tal, es una *darshana*, una forma de interpretar la tradición. La palabra significa ‘unión’. La atención de esta disciplina se centra en lo corporal y busca la unión con la divinidad a través de ejercicios y posturas que fomenten la trascendencia de la naturaleza contingente. Existen varias ramas o corrientes dentro del *yoga* (*Nidra*, *Hatha*, *Karma*, *Jñana*, *Ashtanga*, entre otras). Güiraldes se interesa por el *Raja-yoga*, corriente que se focaliza en el control de la respiración y el sostenimiento de posturas para propiciar la contemplación.

de la curiosidad o el esnobismo. Al concentrarse en los aspectos prácticos de la filosofía oriental, Güiraldes muestra un compromiso y una confianza que no está presente en sus contemporáneos.

EL DIÁLOGO CON LAS DOCTRINAS HINDÚES

Las pesquisas espirituales y filosóficas del autor podrían definirse como un viaje de ida y vuelta desde su tradición cultural (el cristianismo paulino) hacia una tradición diferente (el hinduismo). El primer despertar religioso, a instancias de Adelina del Carril, se da dentro del catolicismo que Güiraldes practicaba más por formalidad que por devoción. Luego de esto, llega el primer viaje a Oriente en 1910; la impresión que le provoca el viaje se acentuará con fuerza, a partir de 1922, mediante la lectura de diversos y variados textos que aproximan a Güiraldes a las tradiciones de la India. Estas lecturas son de muy dispar índole y calidad; los juicios del mismo escritor van variando a lo largo del tiempo, como se constata en la lectura del *Diario...* Comenzamos, pues, con el viaje de ida hacia Oriente. Para ello, tomamos como punto de partida el siguiente fragmento de *El sendero*:

En la mayor parte de los libros teosóficos, incomoda el tono romántico que pelagra hacerle ver a uno la teoría en ridículo. Las aventuras de lo astral se presentan a menudo como exacerbación de sentimentalismo burdo. El tono de abstracciones puras de los pocos libros orientales que deben leerse en las traducciones es el que me gusta. La humanización de los conceptos puros no es, en los textos orientales, otra cosa que asideros que se dan a la imaginación. El mejor y más claro de los libros europeos que hasta ahora haya leído sobre la metafísica oriental es el de René Guénon. No debo perderlo de vista porque me aclara conceptos y palabras por otros desfigurados (Güiraldes, 1967, p. 37).

El fragmento es posterior a agosto de 1926, ya que, en la entrada 13 del texto, Güiraldes aclara que los apartados anteriores a este son de 1924, y que los siguientes corresponden a 1926 y 1927. La diferencia en las fechas es capital porque nos permite reconstruir las modificaciones que se operan al interior de la perspectiva espiritual güiraldiana. Las entradas del *Diario...* datan de 1923 y 1924, en tanto que las de *El sendero* son de 1924 (solo unas pocas) y de 1926/1927 (la gran mayoría). Hay una continuidad temporal entre ambos textos que nos permite establecer una trayectoria. El fragmento 20 marca un parteaguas al diferenciar la perspectiva guenoniana de la teosófica en la aproximación a Oriente. Por ello, esta observación es clave.

En el primer período registrado en el *Diario...* (años 1923 y 1924), las lecturas aparecen todavía mezcladas. Fundamentalmente, se puede observar que, en la aproximación a las doctrinas hindúes, no se diferencia con claridad entre una interpretación

de primera mano de parte de representantes autorizados y una reelaboración de dudosa calidad en el amplio terreno de la teosofía. Güiraldes lee con fervor al *yogui* Ramacharaka⁹, a Madame Blavatsky, a Mabel Collins y a Annie Besant. Estas lecturas quedan grabadas con fuerza en su diario.

Sobre el primero, la lectura de sus libros *Raja Yoga*, *La ciencia de la respiración*, *Curso adelantado* y *Las catorce lecciones* queda explícita en la entrada correspondiente al 25 de marzo de 1923 y días sucesivos (2008, p. 47-50). De Collins se aproxima a *Una luz en el sendero* y *El grito lejano*, según se registra a partir del 5 de agosto de ese año (2008, pp. 104 y ss.). Por ese momento comienzan las alusiones a Rudolf Steiner, a quien encuentra árido y frío. Las referencias a Blavatsky se inician recién en marzo de 1924 y están encabezadas por *La doctrina secreta*, como no podía ser de otra manera. Annie Besant aparece solo en *El sendero* (Fragmento 9), aunque la fecha de la entrada es también 1924, sin dudas.

En algunas entradas (por ejemplo, 7 de agosto de 1923), también es claro que Güiraldes, si no fue miembro, al menos frecuentó abiertamente la Sociedad Teosófica Argentina. Y a esta participación se le suman otras prácticas cuasi-teosóficas. Frente a la insistente recurrencia de los dolores físicos, Güiraldes no recurre a la medicina alopática ni tampoco a los saberes tradicionales del campo, sino que se decanta por lo que hoy llamaríamos «terapias alternativas». Ejemplo de esto es su médico, el Dr. Schwartz, quien queda definido como «naturista y alquímico» (Güiraldes, 2008, p. 133).

Con estos datos —extraídos en su totalidad de los diarios güiraldianos— pretendemos resaltar que, en el período 1922-1924, la búsqueda de un conocimiento sagrado y la práctica de ejercicios espirituales están ligadas casi totalmente al ámbito de la teosofía. No aparecen referencias al cristianismo ni a lecturas que se vinculen con los grandes místicos de Occidente. Toda alusión o pensamiento vinculado con su tradición de origen está ausente, como si no le interesase o no formase parte de su espectro intelectual por esos años.

Güiraldes trata de convertirse en un *yogui* por sus propios medios, sin maestro alguno. Guiado solo por la lectura de Ramacharaka, pone en marcha ejercicios de respiración, visualización y meditación que practica por las mañanas. Los resultados los consigna en el diario (por ejemplo, 19 de junio de 1923). Su interés es mucho, pero su satisfacción, dispar, y su concentración, oscilante. Quedará progresivamente claro que no puede satisfacer por completo sus ansias espirituales a partir de las lecturas teosóficas. La última en ser recusada será Annie Besant, a la que, aún adentrado en *El sendero*, todavía sigue frecuentando. Mas, para 1925, ni Ramacharaka ni ninguno de

9. Más allá del eco hindú, «Ramacharaka» fue el nombre utilizado por el ocultista norteamericano William Walter Atkinson.

los otros teósofos u ocultistas serán mencionados ya como lecturas interesantes. Por supuesto, tampoco se hacen referencias, a partir de esta fecha, a ninguna otra visita a la Sociedad Teosófica.

Es aquí donde entra en juego la segunda parte del fragmento 20. El «sentimentalismo burdo» (Güiraldes, 1967, p. 37) que describe Güiraldes se compensa con otro tipo de lecturas que aparecen también en 1923, pero que no ganan todo su peso e importancia sino hasta 1926. Puntualmente, nos referimos a Ramakrishna y René Guénon. El primero ya es mencionado en la entrada del 22 de marzo de 1923. Allí se anota la lectura de su *Evangelio*, pero no se realizan consideraciones de ningún tipo (tampoco en las entradas posteriores donde vuelve a aparecer el nombre del místico hindú).

En el prólogo a la segunda edición de *El sendero*, Adelina del Carril señala:

Güiraldes anhelaba las verdaderas fuentes de la Sabiduría Espiritual Oriental. Los aforismos de los Sutras de Patanjali comentados por Swami Vivekananda, hacen un certero impacto en su sentir y su inteligencia, y lo fascinan. Así como una condensación del Evangelio de Sri Ramakrishna: «La Unidad de Dios y su creación», que trae el gran mensaje para esta era: no hay que disentir ni pelear por la religión: todas las religiones son Verdad; si el que las practica es puro, veraz, y sincero, hallará a Dios y se unirá a Él. Güiraldes halló el desideratum de la sabiduría espiritual en el Bhagavad Gita (1967, p. 10).

El cambio es importante. Se pasa de la teosofía y las prácticas de dudosa eficiencia a lecturas de primera mano, ya sea de uno de los textos fundamentales de la religión hindú, como es el *Bhagavad-Gita*, o del místico más reconocido del siglo XIX, Ramakrishna. El nombre de Vivekananda también tiene resonancia, ya que fue el principal discípulo y difusor de Ramakrishna en Occidente. Finalmente, René Guénon aparece, como vimos, a partir de 1926¹⁰.

Se conforma un nuevo eje de lecturas orientadoras que dejan ya de lado las especulaciones dudosas de la teosofía. Las referencias sobre la filosofía y las religiones de la India desempeñan un papel fundamental en Güiraldes, porque lo sacan del atolladero ocultista y sientan las bases de una reflexión que le permitirá trazar vínculos con las

10. Por desgracia, no menciona los textos específicos que ha leído. Podemos arriesgar dos hipótesis al respecto. Güiraldes dice que Guénon es lo mejor que ha leído sobre «metafísica oriental» (Güiraldes, 1967, p. 37). Así se llama la conferencia que Guénon dicta en la Sorbona en 1925 y publica poco después. Podría ser un primer texto. También se refiere al concepto de «Brahman inmanifestado» (Güiraldes, 1967, p. 32), que aparece en *El hombre y su devenir según el Vedānta* (1925). Podríamos agenciarnos también este segundo texto. Quizás también haya leído *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* (1921), el libro más difundido de Guénon por la época. No creemos posible que haya leído ninguno de los otros libros que el autor francés publica hasta 1927.

religiones de Occidente y su cristianismo de base. Los frutos de este cruce se evidencian en una entrada de 1923:

En cama, después de haber leído una página de Ramakrishna, hago mantrams “Soy inmortal y vivo en Dios” después de contar los cincuenta con el rosario sigo repitiendo sin éste y haciendo al mismo tiempo respiración rítmica (Güiraldes, 2008, p. 86).

Aquí se ve la búsqueda conjunta: recita mantras, no oraciones cristianas; pero lo hace con un rosario que le sirve de instrumento de cuenta y disciplina. Hay una perfecta solución de continuidad entre una cosa y la otra, sin que la perciba como algo extraño.

Se plantea el interrogante: ¿qué le aportan a Güiraldes las lecturas de Ramakrishna y Guénon? La recepción es fructífera, en especial en lo que de ideas se trata. Estos autores aportan una serie de conceptos capitales para entender el hinduismo y que, por la propia naturaleza de los escritos, se pierden en la madeja teosófica —que mezcla verdades metafísicas con delirios personales—.

Es evidente que la noción de «unidad de lo divino» se teje a partir de Guénon y Ramakrishna. «He estado dominado por ideas idealistas. Desde hace dos años que me topé con los libros Yogis, sé qué ideas —con su idea central de UNIDAD— elijo» (Güiraldes, 1967, p. 27); en efecto, Ramakrishna fue el principal difusor del *Vēdānta Advaita* durante el siglo XIX, y esta es la noción central de todo su pensamiento, presente con insistencia en su *Evangelio*. Dice Ramakrishna: «Muchos son los nombres de Dios, e infinitas las formas de conocerlo. Según el nombre o la forma que les des al invocarlo, en esa forma y con ese nombre lo verás» (2006, p. 26). El *Advaita*, como su etimología lo indica¹¹, entiende que no se puede establecer ningún tipo de divisiones al interior de la divinidad, que es principio Uno, Único, Inmanifestado e Incognoscible. Frente a los planteos dualistas o maníqueos, el *Advaita* considera herético decir algo sobre la divinidad que no sea afirmar su unidad.

En las anotaciones de *El sendero*, se percibe con gran claridad que Güiraldes explora la idea de unidad cada vez con mayor detalle y desde diferentes aspectos. La unidad de lo divino da lugar a una unidad profunda entre las religiones y a una unidad entre las vías religiosas, al menos en sus aspectos esotéricos. Volvemos aquí al simbolismo de la rueda, cuyos rayos, por muy diferentes que parezcan, convergen y emergen todos de un mismo centro en función del cual se articulan. Todas las sendas conducen al mismo

11. Como sucede frecuentemente en las lenguas indoeuropeas, la «a» es indicador de privación. El sánscrito dváu proviene de la raíz IE *dwo, cuyos sentido primario es ‘dos’. Así, *advaita* remite a la idea de no-división o no-dualidad.

sitio. Expone el autor: «La *locura* espiritualista se topa siempre con las mismas máximas y los mismo *hechos*. Santos, iluminados, iniciados, entran en una comprensión de las cosas casi idéntica en cualquier tiempo y cualquier religión» (Güiraldes, 1967, p. 74).

Al estar muy preocupado por la religiosidad en sus aspectos prácticos (ascética, oración, ejercicios espirituales), Güiraldes no busca la separación, sino la unión. Como en el caso del rosario cristiano, que utiliza para recitar mantras hindúes, lo mismo sucederá con otras prácticas que no son propiamente cristianas —al menos no del catolicismo occidental— y que se incluyen diariamente en su rutina. Especial importancia tienen los variados ejercicios de respiración que practica y algunas *āsanas* que describe. Podríamos decir que estos ejercicios de «filosofía yogui», como los llama, no lo alejan de su búsqueda por el sendero cristiano; son complementarios y se realizan con arreglo al deseo imperioso de experimentar el contacto con lo numinoso.

Como lo entendía Rudolph Otto (2008), lo numinoso se percibe como un *mysterium tremendum*, es decir, como un sentimiento de agitación exaltada en lo más profundo del alma humana. Esto trasciende los ritos y cultos, que se pueden entender como vías de acercamiento a ese *mysterium*. Y, en última instancia, la experiencia es estrictamente personal, excede cualquier regulación dogmática, desborda por su propio ímpetu. El ateísmo inicial de Güiraldes, sumado a la enemistad manifiesta con el clero que acarrea desde joven, lo colocan en una situación especial. Resulta comprensible que no pueda experimentar el misterio numinoso dentro del marco de la Iglesia Católica. Sus ritos le resultan vacuos, hasta burocráticos. El cruce con el *Vedānta*, por el contrario, le aporta frescura y novedad. Más allá de los aspectos exóticos que puedan haberle impresionado, es claro que prefiere las posturas de yoga y la respiración a la misa como modo de acercarse a lo divino.

Algo semejante le sucede con el tema de las imágenes religiosas en una y otra tradición. Apunta en el fragmento 14:

“Dios es la belleza, el arte un rezo”. Siento más conscientemente hoy ese aforismo. Nunca he podido ni puedo hoy definir a Dios. El antropomorfismo me parece un empuqueñecimiento de los conceptos metafísicos abstractos (Güiraldes, 1967, p. 31).

Dentro de los estudios sobre arte religioso cristiano, tanto Titus Burckhardt (1982) como Jean Hani (2005) y René Guénon (1976) han señalado el empobrecimiento de los aspectos simbólicos del arte tradicional cristiano a partir del Renacimiento. La Iglesia pos-renacentista privilegiará una representación humana de Dios, Cristo y las Jerarquías Celestes. Para comprobar esto, basta con revisar las pinturas de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina. Un Cristo rubicundo y musculoso, un Dios de largas barbas y pecho ancho. El arte religioso cristiano se humaniza y pierde, poco a poco, la capacidad

de mostración de lo numinoso, es decir, su valor simbólico. Representa una idea, pero no presenta lo sagrado.

A diferencia de esto, el arte sagrado hindú no pierde sus aspectos simbólicos. Lejos de ser una religión iconoclasta, se torna visual hasta lo exuberante, incluso podríamos decir barroco. Mas en la representación siempre prima lo simbólico. Por ello nos encontramos con dioses que tienen forma de elefante (*Ganesha*), múltiples brazos (*Shiva*) o varias cabezas (*Brahmá*). Los principios metafísicos elementales como *Purusha* y *Prakriti* pueden ser susceptibles de algún tipo de representación. Pero es siempre simbólica, es la mostración de lo inmanifestable que se hace a través de las limitaciones de *mâyâ*. Esto lo deja muy claro Ramakrishna cuando afirma:

El devoto que ha visto a Dios en solo un aspecto, conoce a Dios solo en ese aspecto. En cambio, el que Lo ha visto en Sus múltiples aspectos es el único que puede realmente decir: «Todas esas formas son de un solo y mismo Dios, porque Dios es multiforme». Dios tiene forma y no tiene forma, y son muchas las formas que nadie conoce (2006, p. 26).

La idea de manifestación y la noción de símbolo prevalecen en el arte hindú. Las representaciones invitan a reflexionar sobre las abstracciones de orden metafísico; a través de ellas intentan tomar carnadura a fin de materializar el espíritu. Esto, sin duda, también estuvo muy presente en el arte religioso cristiano de la Edad Media —Guénon lo demuestra de modo concluyente—, pero se pierde a partir del Renacimiento. Desde el Cisma se acentúa el avance hacia una representación naturalista, humana y moral de lo trascendente. El misterio que debía conducir hacia lo numinoso lentamente es olvidado.

A su vez, existe otra arista de este tema que a Güiraldes no le resulta ajena y plasma en el fragmento 15: «El concepto de Brahman Inmanifestado pero origen, sustentador y reabsorbedor de toda manifestación me gusta como concepto de lo incognoscible» (Güiraldes, 1967, p. 32). El principio supremo, *Brahman*, es siempre inmanifestado e inmanifestable. No se representa en modo alguno, no es susceptible de ninguna figuración. Permanece ajeno a cualquier vínculo con el mundo material y el absolutamente metafísico. De allí que se lo llame en el *Advaita* «*Brahman nirguna*» (literalmente, ‘inmanifestado’), puesto que está más allá de toda descripción o concepción. Es interesante pensar esta diferencia con respecto al Dios cristiano, de muy diferentes características. Para el general de la teología, Dios se manifiesta en sus obras, existe un vínculo constatable, se habla de providencia divina, bendición espiritual, creación a imagen y semejanza, e incluso, Dios envía a su hijo al mundo. Esta forma de entender las cosas no es un principio activo del hinduismo, que considera al *Brahman nirguna* como ajeno a toda voluntad o deseo, a cualquier tipo de influencia sobre el desarrollo de los

acontecimientos terrestres. Simplemente cumple con su ciclo de manifestación —que ha quedado plasmado en el mito de las Edades del Cosmos— y permanece arrobado en su propio misterio¹².

Entre estas dos posturas aparentemente inconciliables, Güiraldes advierte una vía media a partir de un recuerdo de infancia: «A consecuencia de un golpe o de un accidente peligroso se producía en mí un estado de incertidumbre: no sabía si en realidad había escapado del peligro o se seguía simplemente sobreviviendo en mi cuerpo por ilusión» (Güiraldes, 1967, p. 20). El famoso «velo de *mâyâ*» es bifronte. Muestra ocultando y oculta mostrando. Al sentir lo ilusorio de su existencia, Güiraldes da un paso importante hacia las prácticas yóguicas que tienden a la disolución del ego. Pero al mismo tiempo, como anota en reiteradas ocasiones, no puede saldar las cuentas con su propio cuerpo, ya que lo habita y no puede desligarse de él. Los vicios, los deseos, las miserias... si no existieran a través de su cuerpo, tampoco se daría la posibilidad del camino espiritual, ya que no habría ninguna prueba que superar. Y es aquí donde la teoría de la creación y la de la manifestación se tocan. El universo, e incluso el hombre en su interior, puede tratarse de una creación voluntaria o una manifestación involuntaria, pero, en cualquiera de los dos casos, el camino espiritual de regreso a la Unidad consiste en atravesar esta *mâyâ*. No por negación, sino por comprensión; por lento y minucioso desenredo de los miles de hilos simbólicos que la componen, para poder atisbar lo que puede darse del otro lado, sea el Dios apofático de Dionisio, sea el *Brahman* de Shankara. Como lo entiende Ramakrishna: «Dios está íntimamente mezclado con la *Mâyâ*; el hombre corriente no puede verlo separado de la *Mâyâ*. Solo el *Paramahansa* descarta la *Mâyâ* y toma únicamente a Dios» (2006, p. 44).

Este diálogo que se entabla en sus diarios hace de Güiraldes una persona con un profundo respeto por las diferentes religiones, e incluso un defensor del sincretismo religioso ejercido dentro de unos márgenes razonables. Carl G. Jung, en su texto *Psicología y religión*, apunta: «Podría decirse, pues, que el término “religión” sirve para designar la particular actitud de una consciencia que ha sido modificada por la experiencia de lo numinoso» (2008, §9). He aquí lo más acertado que podríamos decir sobre la noción de religión —o religiosidad— que recorre el texto de Güiraldes. No se trata, en efecto, del

12. La cosmogonía hindú considera que cada ciclo de creación es una respiración de *Brahman*. Cuando *Brahman* inspira aparece la creación. Cuando exhala, todo desaparece, cesa de existir. La existencia pasa a ser no-existencia. Este ciclo de inspiración-expiración consta también de tres momentos o procesos que fueron convertidos en deidades por la religión hindú; de tal forma que: *Brahmâ* es el dios de la creación, *Vishnu* el dios de la conservación, y *Shiva*, el dios de la gran muerte, de la destrucción o disolución, donde todo vuelve a la fuente original. Es importante no confundir *Brahman* con *Brahmâ*, en tanto que el primero es el Todo Absoluto no manifestado (*nirguna*), y el segundo es uno de los modos de su manifestación, es el Logos macho-hembra. Junto con *Shiva* y *Vishnu*, constituyen el ternario de la manifestación, homologable a la Trinidad cristiana.

acatamiento de ninguna norma demasiado estricta, ni del cumplimiento de un dogma. Pero sí hay una experiencia de lo numinoso. De allí se parte y allí se llega. Porque el impulso de escribir un diario de ejercicios, tanto como el de sentarse a estudiar hinduismo o teosofía, viajar a Oriente y otras cosas que están reseñadas en ambos textos demuestran que algo se mueve en lo más íntimo de Güiraldes. Del mismo modo, la última entrada de *El sendero*, tan próxima a su muerte, nos da señales de una experiencia numinosa en esos días previos al deceso. Es un sendero que va de menos a más; todo comienza con un oasis en el desierto para terminar en un vasto océano. Ese es el sendero que recorre Güiraldes.

TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y MÍSTICA

Hablaremos ahora del segundo movimiento señalado al inicio, el regreso de Güiraldes a su tradición original. Como afirma Adelina del Carril en su prólogo, Ricardo Güiraldes experimentaba un rechazo profundo por el clero. Esta actitud puede explicarse a partir de la anécdota según la cual un cura pretendió que un joven Ricardo de catorce años le besara la sotana. Más allá del aspecto biográfico, es claro que el hecho posee unas resonancias que trascienden el autoritarismo del cura y nos marcan la animadversión profunda que Güiraldes experimentaba por las autoridades religiosas y el dogmatismo extremo. Ahora bien, también nos encontramos con notas tan hermosas como la siguiente: «La Iglesia, en su aspecto primitivo, es un árbol a cuya sombra el Maestro, pobre en bienes terrenales pero rico en espíritu, predica ante sus discípulos y comparte con ellos el saber de la inspiración divina» (Güiraldes, 1967, p. 41).

Se marca una diferencia entre lo que Güiraldes piensa sobre el cristianismo primitivo (que no determina temporalmente con claridad, pero que podemos considerar como el anterior al Edicto de Milán) y el cristianismo corporativo e imperial, ávido de poder. Desde su interpretación, tanto Cristo como sus seguidores primeros se preocuparon por desarrollar una vía espiritual que fuera comunitaria, horizontal y colectiva. Frente a las religiones de misterios grecorromanas o al excesivo ritualismo judío, el cristianismo aparecía como una opción espiritual y social que cobijaba a muchos. El escritor parece mostrarse muy de acuerdo con esta forma de entender la vida cristiana. No así con el catolicismo que comienza a tomar forma después del Concilio de Nicea en 325 d.C. Resultan esclarecedoras las palabras de Jung al respecto:

Lo que comúnmente y por lo general recibe el nombre de «religión» es hasta tal punto sucedáneo, que me pregunto seriamente si acaso esta especie de religión, que yo preferiría llamar confesión, no estará cumpliendo una importante función en la sociedad humana. Su evidente misión consiste en reemplazar la experiencia inmediata por una selección de símbolos apropiados, a los que se les ha revestido con el ropaje de un ritual y un dogma perfectamente organizados (2008, §75).

Los hombres son protegidos por la Iglesia de toda experiencia numinosa inmediata. Hay una mediación que a Güiraldes le resulta tediosa. Esto no significa que proponga abolir los ritos del cristianismo, pero considera que no tienen por qué ser las únicas vías aprobadas para el contacto con lo divino. En definitiva, lo que critica con virulencia es el monopolio de lo sagrado que ejerce la Iglesia, dejando por fuera toda clase de experiencia personal e inmediata. Por ello, abandona su inicial ateísmo, mas admite que el Dios que se le presenta en el catolicismo es —como ya veía Nietzsche— un dios muerto. Güiraldes buscará el renacimiento de ese Dios en su propio corazón.

Con la filosofía le sucede algo parecido que con la religión, como dice en el fragmento 78: «No he podido nunca estar en un sistema. He seguido algunos pensamientos concordantes en un filósofo, pero ni he visto ni he querido ver el lugar al que quería llevarme» (Güiraldes, 1967, p. 103). Lo mismo sucede en ambos planos, filosófico y teológico; Güiraldes se aleja de los sistemas, de las escuelas, de las creencias erigidas en dogmas. Sobre la autonomía y supremacía del pensamiento occidental, señala Güiraldes: «La razón, llevada a la cúspide por Kant, se ha probado a sí misma que no puede probar nada, fuera de su incapacidad para probar algo» (Güiraldes, 1967, p. 19). En algunos pasajes se pone aún más duro con la ciencia moderna y explícita «El saber material mata lo que conoce. El saber verdadero da vida sin perderla y multiplica sus promesas» (Güiraldes, 1967, p. 104). En los *Poemas solitarios* agrega: «Y el hombre es una espectáculo tan pequeñamente sórdido, que busco en mí la soledad» (Güiraldes, 1984, p. 15). La soledad de uno mismo es también buscar el silencio interior. Güiraldes se refiere en reiteradas oportunidades a «la matraquita de la razón» que no puede detener, el devenir del pensamiento racional que se torna neurótico por recursivo. Estar solo es también detener el pensamiento involuntario, el juicio, el razonamiento, el devenir del lenguaje, para que otra cosa, un dios, aparezca.

Podemos marcar dos tránsitos desde principios de 1920 hasta la muerte de Güiraldes. Uno es del ateísmo a la religiosidad, el otro de la fe en la razón a la fe en lo metafísico. Güiraldes fue acérrimo defensor del racionalismo en sus primeros años. Comenta en el fragmento 6: «tuve con un amigo una discusión bastante violenta sobre filosofía trascendental, pues no quería yo admitir que se discurriera sobre cosas que sobrepasan el poder de la razón humana» (Güiraldes, 1967, p. 22). Aquí el autor se formula una dura autocrítica, la de haber creído que con la razón bastaba para que el ser humano se desarrollase plenamente. Lo metafísico era un tema ocioso. Al descubrir en sí mismo una dimensión espiritual presente desde el inicio —aun de modo inconsciente—, descubre que hay una faceta desconocida de su propia alma. Lanzarse a su conocimiento comporta también lanzarse al conocimiento de lo divino.

En el fragmento 22, propone: «Hay que pensar como Buda, es decir, dejarse pensar por Dios. Es el único modo de pensar que puede hacerle a uno vencer los límites. Lo

otro es dar vuelta a la misma noria; matraquita de la razón que nada resuelve» (Güiraldes, 1967, p. 39). El pasaje parece inspirado en *La metafísica oriental* de Guénon, donde se dice que

En lugar de hablar de metafísica, podríamos] Emplear pura y simplemente la palabra «conocimiento», como se hace en la India, porque, en efecto, es el conocimiento por excelencia, el único que es absolutamente digno de este nombre, no hay ni que pensarlo; sería todavía mucho menos claro si para los occidentales que, respecto al conocimiento, están acostumbrados a no considerar nada fuera del ámbito científico y racional. [...]. Por otro lado, hay en toda certidumbre algo incomunicable; nadie puede alcanzar realmente un conocimiento cualquiera más que por un esfuerzo estrictamente personal, y todo lo que otro puede hacer es dar la oportunidad e indicar los medios para alcanzarlo. Por eso sería vano, en el orden puramente intelectual, pretender imponer una convicción cualquiera; la mejor argumentación no podría, a este respecto, servir de conocimiento directo y efectivo (2007, pp. 15 y ss.).

Las ideas fundamentales que despliega Güiraldes sobre el pensamiento, el conocimiento y la metafísica están resumidas en este pasaje de Guénon, con el cual concuerda en todo. De la inicial postura racionalista, nuestro autor pasa a una concepción que podríamos llamar, no sin reparos, *esotérica* del conocimiento¹³. El papel del hombre cambia, ya que, en el racionalismo occidental, el sujeto es productor de un conocimiento; a su vez, este se puede transmitir a través de medios estipulados, como las universidades, los libros, las escuelas. El saber espiritual —gnóstico y esotérico— rehúye estas características. No es producido por el hombre, sino que es recibido, conservado y transmitido a lo largo de las generaciones. Se trata de un saber que no tiene un origen histórico. Es metafísico —en términos de Guénon— o arquetípico —si nos atenemos al planteo de Jung—. No es un saber que tenga propietarios, es un saber que se transmite de forma colectiva; es de carácter simbólico y va más allá de la razón (aunque no la contradice). Es un saber que anida en el silencio. Dice Ramakrishna:

En la medida en que el hombre está alejado de Dios, está en medio del ruido y el bullicio del razonar, el argumentar y el discurrir; pero, una vez que una persona se acerca al Todopoderoso, cesan todos esos razonamientos, los argumentos y las discusiones, y comprende los misterios de Dios como una percepción vívida y clara (2006, p. 49).

13. Con este término, nos referimos a un saber cuya transmisión no se puede llevar adelante como el saber racional occidental, ya que implica una transformación espiritual de quien lo recibe y una predisposición anterior para recibirlo. Es un saber gnóstico.

A su vez, anota Güiraldes en la penúltima entrada de *El sendero*:

Podría decirme que en mi nueva busca no camino solo ni trato de aislar mis ideas como únicas posesiones personales. Eso, hoy, no me importa. En la situación de anatema o de árbol en el viento que deseo para mí, hasta nueva orden, todo prurito de posesión está ausente (1967, p. 105).

La coincidencia es evidente. No existe la noción de posesión del conocimiento, porque el conocimiento se posee y se protege a sí mismo, es un conocimiento sagrado. Solo el conocimiento profano posee autores.

Incluso el arte y la poesía se transforman y pasan a ser consideradas fruto de la inspiración más que del esfuerzo mental individual: «MI DIOS/ Bajo tu amparo escribo. / Por mi boca tan chica se empequeñece tu amor por las cosas que están en Ti sin disminuirte. / Tu palabra en mí se reduce, y yo en Ti me agrando» (Güiraldes, 1984, p. 32). Lo dicho en el poema concuerda con la definición de «hombre» que aparece en los *Poemas místicos*. Allí se lo llama «pequeña antena de carne alucinada» (1984, p. 20). La metáfora es muy clara. Así como un aparato de radio no produce los sonidos y las melodías que salen de él, sino que los capta por su antena, del mismo modo, el hombre es un receptor de un conocimiento que no le pertenece, que es puramente metafísico, universal e inmutable. Al respecto, la coincidencia entre Güiraldes, Ramakrishna y Guénon no podría ser mayor¹⁴.

Llegados a este punto, se nos plantea la siguiente pregunta: ¿Cómo podrá Güiraldes acceder a este conocimiento metafísico? Si descarta la filosofía —en el sentido moderno de la palabra— y el dogma cristiano, como así también la iniciación en escuelas esotéricas de diferente índole, ¿qué camino le queda? La respuesta la proveen los textos mismos; elegirá la vía mística y el conocimiento de sí.

Partimos de este comentario, que aparece en el fragmento 31: «Ignorante de mi deidad interior la he rozado en un casi absoluto estado de confianza en mi fuerza... y es así como he intuido muchas cosas» (Güiraldes, 1967, 49); y a él le sumamos el fragmento 37: «Ahora hablaré de mí -no por el orgullo de mi carroña humana- sino por el orgullo de la fuerza universal que canta en algunos hombres» (Güiraldes, 1967, p. 59). Como diría Leopoldo Marechal, el camino seleccionado por Güiraldes es el de la *intranáutica*, es decir, dirigirse hacia el interior de uno mismo en búsqueda de esa verdad metafísica, esa fuerza universal que canta en el interior. ¿Por qué ir al interior del ser humano si se busca algo que está, en teoría, más allá de lo humano? Guénon le aporta la solución:

14. Para ampliar la noción de «conocimientos metafísico» con todas sus particularidades, véase Asti Vera (1969) y Benoist (1969).

El intelecto trascendente, para captar directamente los principios universales, debe ser él mismo de orden universal; no es ya una facultad individual [...]. La razón es una facultad propia y específicamente humana; pero lo que está más allá de la razón es verdaderamente «no-humano», es lo que hace posible el conocimiento metafísico [...]. En otros términos, no es en cuanto hombre como el hombre puede alcanzarlo, sino que es en tanto en cuanto este ser, que es humano en uno de sus estados, es a la vez algo distinto y algo más que un ser humano; y es la toma de conciencia efectiva de los estados supraindividuales lo que es el objeto real de la metafísica o, mejor aún, el propio conocimiento metafísico [...] si el individuo fuera un ser completo, si constituyera un sistema cerrado como la mónada de Leibniz, no habría metafísica posible; irremediamente encerrado en sí mismo, este ser no tendría medio alguno de conocer lo que no fuera del orden de existencia al que pertenece. Pero no es así: el individuo no representa, en realidad, más que una manifestación transitoria y contingente del ser verdadero (Guénon, 2007, pp. 22 y ss.).

El individuo no está cerrado, sino que está abierto. Es una «antena», como dice el autor, que puede atisbar un conocimiento que no le pertenece. En su fragmento 35, Güiraldes anota que el desarrollo terrestre debe llevar al hombre desde el cuerpo al espíritu.

Desde el punto de vista teórico, Güiraldes busca suspender —podemos decir también mortificar, y quizás en algún punto disolver— el ego personal para que se manifieste lo trascendente. Es un ejercicio de ascesis corporal y mental que busca poner al frente el componente espiritual del hombre. En las diferentes tradiciones, se tematiza como un despertar. Del sueño de la vida material se pasa al estado despierto del hombre verdadero. El ego empequeñece hasta presentarse como nada y la divinidad se agranda hasta mostrarse como única realidad. El apotegma socrático de «conócete a ti mismo» trasciende su dimensión moral o psicológica para instalarse en el plano de lo anagógico.

Recordemos que Güiraldes no es un teólogo, y por ello no está tan interesado en una especulación sobre la naturaleza de Dios, sino por su experiencia. De allí que hable de «disciplinas» y «ejercicios» más que de debates, oposiciones o concordancias. Estas disciplinas le proveerán los estados necesarios para la contemplación divina. Resulta lógico que el individuo Ricardo Güiraldes no esté escindido del Dios que busca. No hay en él la separación tajante que sí podemos ver en el cristianismo en general y en el catolicismo en particular entre Dios y el hombre. Para Güiraldes la experiencia de Dios es algo que va más allá del ritual y se vincula con una experiencia espiritual de orden más íntimo. No hay un «por fuera» a ser comprendido, sino un «por dentro» a ser explorado. Si tenemos presente el inicial ateísmo que profesaba, podemos decir que *El sendero*, más que una conversión, lo que narra es una exploración que va hacia las profundidades de su propia alma.

Rudolf Otto señala sobre la interioridad de la experiencia numinosa:

El sentimiento religioso sería pues un sentimiento de sí mismo, es decir el sentimiento de una particular determinación de mí mismo, de mi dependencia. Solo por un razonamiento, en cuanto yo pienso para él una causa exterior a mí mismo, me encontraría [...] con lo divino (2008, p. 23).

Otto deja claro que ese encuentro con lo numinoso es algo que puede ser de orden interno (psíquico) o externo (metafísico). Pero, para el individuo que lo percibe, es siempre algo interior que lo conmueve hasta lo más profundo y disuelve la consciencia férrea de su ego. Güiraldes se ve sacudido interiormente por el encuentro con lo numinoso en él (aunque queda claro el estatuto metafísico que le otorga a ese numen que percibe).

En los fragmentos 69 y 70 de *El sendero*, se opera definitivamente el reingreso en el cristianismo. En ellos, Jesús se presenta como el gran arquetipo a seguir en una *imitatione christi* que se vincula tanto con lo moral (fragmento 70) como con lo metafísico (fragmento 69). Frente a Buda, Confucio, Lao Tse, o cualquiera de todos los sabios-arquetipo que aparecen en las notas güiraldianas, Cristo resuena con una profundidad y fuerza inusitadas. No se trata solo de reflexiones, sino de un compromiso y una entrega al arquetipo que se opera en todo su ser. En ambos pasajes queda claro que, como occidental y cristiano cultural, Güiraldes no termina de consustanciarse con la imagería ni la mitología hindú. Debe recurrir a su tradición original, la cristiana, para poder tomar contacto con lo numinoso que emerge de su interior.

EL CUERPO Y LA ESCRITURA COMO VÍAS MÍSTICAS

Aquí queremos reseñar la puesta en práctica de los ejercicios y las disciplinas espirituales que plantea Güiraldes. Lejos de quedarse en una propuesta teórica, el escritor se comprometió con la práctica de aquello que leía en los diferentes textos. Esta práctica, por supuesto, no estuvo exenta de problemas, contradicciones y sufrimientos. «Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos», reza el evangelio de Mateo (22: 14 Reina-Valera, 1960). Güiraldes se desvela por quedar en el grupo de los elegidos, de aquellos que no claudicaron antes las dificultades materiales que implica recorrer el sendero. Resulta imposible minimizar este compromiso con la práctica concreta, dado que, tal vez, sea el aspecto crucial del camino escogido por el escritor.

Comenzamos por el combate que Güiraldes sostuvo durante años con su propio cuerpo. Cada vez más sumido en la idea de la ascesis corporal —es decir, en la limpieza y purificación del cuerpo de todas sus pasiones y debilidades—, no pocas veces tropieza con dificultades que lleva muchísimo tiempo resolver. Desde las más nimias, como dejar de fumar, hasta las más complejas, como apaciguar su deseo sexual. El fragmento 16 —anterior a 1924— lo deja muy en claro:

Es fácil hablar de espiritualización, de sacrificio, de concentración o meditación. Lo difícil es llevar a cabo estos proyectos [...]. La vanidad tampoco me parece un gran enemigo. En cambio mi sensualismo lo es. He vivido demasiado sobre mis sentidos y sobre mis pasiones sexuales para poderme descargar de ellas de un solo golpe de hombro (Güiraldes, 1967, p. 33).

Considera que no puede cortar con sus hábitos anteriores de golpe. La palabra «sensualismo» nos lleva a un campo más amplio que la sexualidad corporal. Este campo se delimita con mayor claridad en el *Diario...*, donde se reseñan las constantes reuniones sociales, banquetes, agasajos a los que está acostumbrado. Güiraldes, hasta su transformación espiritual, lleva la vida de un sibarita. No puede salirse de ese estilo de vida de una vez y para siempre.

Por ello, opta por realizar posturas de yoga y ejercicios de respiración a fin de poder entablar una batalla lenta pero constante. Con buen tino oriental, sabe que no puede enfrentarse de lleno a sus fantasmas, ya que solo redundaría en beneficio para ellos —es evidente que todo lo que se prohíbe se exagera—. Más bien, escoge una estrategia cercana al aikido: dejar que la propia fuerza de sus pasiones se vuelva creativa: «Mal camino es exagerarse el valor de los placeres que deben sacrificarse. Es hincharlos y pertenecerles. El hombre que ve gigantes en todos sus enemigos es o porque los agranda o porque se achica» (Güiraldes, 1967, p. 42).

Pasa a considerar el problema mismo como una oportunidad. Si no existiesen pasiones, vicios, e incluso un ego tan grande, ¿cómo sería posible el combate espiritual? ¿Cómo podría ser posible el progreso? Se estaría ya en un *samadi* que haría innecesario cualquier acto o, peor, se habría caído en un estado de soberbia espiritual. La soberbia solo provoca una inflación del ego, una falsa santidad. La segunda posibilidad es tanto peor, puesto que el punto de partida es más lejano y difícil de comprender. La inflación del ego provoca que la persona crea estar en un punto cercano a la santidad, cuando ni siquiera ha podido vencer las propias dificultades psíquicas que le son inherentes. Güiraldes se cuida muy bien de no caer en la trampa y recuerda que sus pasiones le siguen como un *daimon* que no lo deja dormir tranquilo. Por ello declara en el fragmento 26 «Los vicios y pasiones egoístas son estupendos elementos de ejercicio si nos entrenamos en vencerlos» (Güiraldes, 1967, p. 43), al tiempo que en los *Poemas solitarios* encontramos versos que dicen: «Y mi alma indecisa pugna por desprenderse del horizonte de mi carne para iniciar su mañana» (Güiraldes, 1984, p. 22). Advierte asimismo, en el fragmento 28, que toda vía espiritual se compone de dos aspectos. El primero es un camino de privaciones necesarias; y da lugar al segundo, que está por encima y tiene como fin acrecentar el amor por Dios.

Tampoco cae en la trampa de la espiritualidad báquica, es decir, en llegar a un extremo a través de su opuesto —método que, de algún modo, podríamos decir que

tuvo cierta efectividad en los casos de san Agustín y san Francisco de Asís—. El camino del exceso ha sido frecuentado por Güiraldes, pero no ha podido sacar nada en limpio de él.

Conozco los *paraísos artificiales*, desde el alcohol hasta el opio [...]. Esas pruebas han dejado en mí, después de un momento de mezquino desvarío, una repugnancia de sobremanera ordinaria, porque el escapar de las miserias estúpidas por un medio extraño a mí mismo no cuadra a mi deseo de absoluta libertad interior (Güiraldes, 1967, p. 57).

No vacila en tomar el camino de la lucidez. Prefiere un despertar fruto de sus trabajos a la espontaneidad azarosa de los paraísos artificiales. Por lo demás, no existe otro tipo de referencias a posibles experimentaciones con psicotrópicos o cualquier tipo de sustancias. Mas sí abundan las entradas donde se considera necesario renacer a partir del propio trabajo interior: «Para ser *dos veces nacido*, es necesario que seamos nuestra propia madre [...]. El segundo nacimiento es el único consciente [...]. El día que nos hayamos creado, según nuestro concepto de perfección -que es intuición del arquetipo hacia el cual nos encaminamos-, seremos verdaderamente lo que queremos y debemos ser» (Güiraldes, 1967, 52).

Siguiendo los pasos de Güiraldes, advertimos que opta por una vía que es también central en el *Vēdānta Advaita*, la del *jivanmukta*, es decir, 'el liberado en vida', o 'el renacido en vida'. Implica una liberación gradual de las limitaciones de lo corporal, lo cual permite un acceso verdadero a ese conocimiento metafísico del que hablamos anteriormente. Vale aclarar que es una liberación que, como entiende Güiraldes, implica encaminarse hacia el arquetipo que se encarna (en su caso, el crístico). No se habla aquí de salvación, como lo haría el dogma religioso, sino de un conocimiento que trasciende al hombre. Al respecto, dice Guénon:

El *yogi* ya no tiene nada que obtener ulteriormente, puesto que ha realizado verdaderamente la «transformación» (es decir, el paso más allá de la forma) en sí mismo, si no exteriormente; poco le importa entonces que la apariencia formal subsista en el mundo manifestado, desde que, para él, ya no puede existir en adelante de otra manera que en modo ilusorio (2006, p. 199).

El *jivanmukta* no abandona el mundo; vive en él, pero ya no es parte de él. Y quizás este estado —aunque sea provisorio— es lo que provoca la inmensa alegría de Güiraldes justo un día antes de morir, cuando anota en su libro: «¿He tenido el más leve vislumbre de lo que se llamará éxtasis? ¡Sí!» (Güiraldes, 1967, p. 106). Podemos arriesgarnos a decir que su lento y sostenido esfuerzo en el sendero ha dado finalmente sus frutos.

Ahora bien, no podemos evadir en este trabajo una condición esencial de Güiraldes: es escritor. El oficio de la escritura no permanecerá al margen de sus indagaciones espirituales. Por el contrario, experimentará profundas transformaciones que es preciso señalar; especialmente, porque en Güiraldes la escritura se transformará en una vía de búsqueda espiritual, característica quizás distintiva dentro del corpus de la literatura argentina y vía no muy explorada (podemos agregar, entre otros, los casos también poco frecuentes de Jacobo Fijman, Héctor Viel Temperley o Juan L. Ortiz, siempre poetas).

La primera entrada de *El sendero* reza lo siguiente «Resolví ensartar en un hilo que intitularía *El sendero* las cuentas desparramadas de un rosario que había rezado en mis poemas» (Güiraldes, 1967, p. 17). Aquí el autor da cuenta de una constatación esencial: en su poesía hay desparramados jirones de algo que no ha percibido con antelación y que recién advierte; se trata de un componente espiritual que ha permanecido inconsciente. Luego profundiza su observación y emprende una nueva hermenéutica de su propia obra, ya que «Este cuaderno me servirá para esbozar mi propia verdad. Las citas que pienso hacer de cuanto he escrito en poemas o pensamientos cuya inspiración se insinúa como espiritual, serán una base para mi busca, porque siendo anteriores a toda lectura espiritualista, no pueden acharcarse a lecciones del hombre» (Güiraldes, 1967, p. 25).

Al emprender una relectura de sus textos previos en clave simbólico-mística, el autor descubre algo llamativo; existe una dimensión en su poesía que estuvo madurando y creciendo más allá de su voluntad. Se sorprende de la autonomía que ha cobrado esta dimensión y de cómo pudo él estar tan ajeno al desarrollo de un proceso que se daba delante de sus ojos, en su escritura. Entiende este descubrimiento, en sus propias palabras, como un llamado que se ha venido gestando desde largo tiempo atrás, pero que fue desoído por su consciencia y su mente racionales. Güiraldes vislumbra que prestar atención a eso que se ha gestado y actuar en consecuencia es ganar en salud. Capta la importancia del llamado del espíritu de la profundidad y no deja que su *yo* —ni ninguno de los complejos rectores de su consciencia— se sobrepongan a ese llamado instalándolo nuevamente en la comodidad de una visión de mundo ya forjada. Valiéndonos del vocabulario junguiano, podemos decir que se entrega de lleno a su trabajo interior, es decir, al proceso de individuación. Por ello, como corolario del fragmento 9 afirma «Escribir es mi manera concreta de meditar» (Güiraldes, 1967, p. 25).

En su condición fundamental de escritor, entiende que no puede aspirar a los mismos caminos que han tomado otros, de diferente complexión espiritual y psíquica. Es un error tratar de transitar senderos que no son propicios para uno mismo —aunque le den los mejores resultados a otros buscadores—. Al respecto, Güiraldes aclara que los grandes maestros espirituales han sido pobres literatos, ya que su vía era la del intelecto

trascendente. Por su parte, al ser escritor, su vía es el trabajo con la palabra, la búsqueda de la palabra que otorgue vida en el poema:

El grado de evolución espiritual no mejora [...] la capacidad intelectual o literaria [...]. Los teósofos suelen demostrar que tal cosa no sucede ¿Por qué los que han alcanzado los conocimientos de las leyes del ritmo no son sino mediocres poetas? [...]. Unos parecen tener mayor privilegio en su conocimiento y otros en su intuición. Para mí fueron interno y en vista de un provechoso desbrozamiento de mi huella, tengo por cierto, hoy por hoy, que los poetas, si bien no iniciados en los principios básicos y generales recibidos a raíz de una entrada en los campos superiores del conocimiento, tienen en su propio campo más afinada la intuición que los videntes de planos muy superiores a ellos (Güiraldes, 1967, p. 80).

La intuición poética es su vía por excelencia, su gran ejercicio. Se trata de la piedra tallada en la cual culminan los ejercicios físicos, las privaciones corporales, los rezos y las mortificaciones. «Según Jinarajadasa, el verdadero peldaño de crecimiento está en la creación. Rezos, meditación, buenas obras, son modos de crearse, creando [...]. Sé por experiencia propia que es escribiendo cómo entro en la sensación de mi propio poder» (Güiraldes, 1967, p. 49). He allí la clave de la espiritualidad güiraldiana: la creación a través de la palabra. La creación, porque solo creando es que se puede conocer al gran Creador del Universo —tesis que también sostenía Marechal—. Y mediante la palabra, porque en ella Güiraldes ve su rostro oculto, la parte que había quedado ensombrecida por años de vida mundanal y ruidosa. La palabra contenida en su propia obra fue la que le dictó el camino, la que lo guió en el sendero. Como bien observa, son textos anteriores a cualquier lectura o interés que él mismo, de modo consciente, tuviese por Oriente o las disciplinas esotéricas. Por ello, su palabra creativa se le adelanta, cumple un papel teleológico, señala el punto donde se clavará una flecha que aún no ha salido.

Finalmente, comprende que la vía del cuerpo y la vía de la palabra son, en definitiva, un solo camino, y así lo expresa:

Me propongo adueñarme de mí mismo y entrar en el callejón que me conduzca a la meta de un YO mejor. El programa de mi vida se irá perfeccionando; por ahora me propongo: Cumplir mi obra literaria, encauzándola cada vez más en la vía de mis anhelos de espiritualización. Cuidar noblemente mi cuerpo (Güiraldes, 1967, p. 29).

Las dos vías son ahora una misma senda.

CONCLUSIONES

Podemos concluir que Güiraldes experimenta un tránsito que se inicia en un ateísmo racionalista y termina en una espiritualidad sincrética de raigambre cristiana. Al tiempo que toma distancia de la filosofía occidental y del dogma cristiano, nutre su diálogo con diferentes autores del ámbito de la filosofía perenne, la teosofía y el orientalismo. En este vasto campo, parece orientarse con gran solvencia gracias a las lecturas de Guénon y Ramakrishna, y redescubre los aspectos menos visitados de su propia tradición cristiana. Igualmente, se autoimpone, cada vez con mayor rigor, el seguimiento riguroso de una serie de ejercicios que se vinculan con la respiración, las posturas corporales, la oración y la búsqueda del silencio interior. Es decir que logra conformar un sincretismo sólido y valedero que podríamos llamar «yoga cristiano». También podríamos caracterizarla como una espiritualidad cercana a la tradición hesicasta, en especial la versión difundida a partir de Gregorio Palamás. A su vez, estas reflexiones y prácticas anteceden, al menos en treinta años, a la obra erudita del sacerdote jesuita Ismael Quiles, quien desandaré caminos semejantes.

Como característica adicional —y cosa poco frecuente dentro de la literatura argentina—, los textos con los que trabajamos no solo describen, reflejan o teorizan sobre ese camino espiritual. Al mismo tiempo, también son el camino. En Güiraldes, la práctica de la escritura, durante la última parte de su vida, se parece mucho a la práctica de la oración continua. Es un constante revisar sus escritos anteriores y los presentes para desentrañar el mensaje espiritual que en ellos reside. Es una forma de meditación y concentración para llegar a la contemplación de lo divino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bhagavad-Gita, el cantar del Señor*. (1976). Edición crítica de Calvera, L. Buenos Aires: Dédalos.
- Asti Vera, A. (1969). René Guénon, El último Metafísico de Occidente. Estudio preliminar de Guénon, R. *Símbolos Fundamentales de Las Ciencias Sagradas* (pp. xi-xxxvii). Buenos Aires: Eudeba.
- Benoist, L. (1969). *El esoterismo*. Buenos Aires: Nova.
- Burckhardt, T. (1982). *Principios y métodos del Arte Sagrado*. Buenos Aires: Lidium.
- Eliade, M. y Couliano, I. (2007). *Diccionario de las religiones*. Buenos Aires: Paidós.
- García Bazán, F. (1985). *René Guénon o la tradición viviente*. Buenos Aires: Hastina-pura.
- Gasquet, A. (2008). El Orientalismo Argentino (1900-1940): De la Revista Nosotros al Grupo Sur. *Working Papers*, (22), 1-23.
- Giordano, A. (2009, julio-diciembre). Ricardo Güiraldes en su *Diario*: los ejercicios espirituales de un hombre de letras. *Anclajes*, 13 (2), 115-127.

- Guénon, R. (1976). *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guénon, R. (1986). *La Gran Triada*. Barcelona: Obelisco.
- Guénon, R. (2004). *Introducción general al estudio de las Doctrinas Hindúes*. Buenos Aires: Losada.
- Guénon, R. (2006). *El hombre y su devenir según el Vedanta*. Madrid: Sanz y Torres.
- Guénon, R. (2007). *La Metafísica Oriental*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- Güiraldes, R. (1967). *El sendero*. Buenos Aires: Losada.
- Güiraldes, R. (1984). *Poemas últimos*. Buenos Aires: La torre abolida.
- Güiraldes, R. (2008). *Diario, Cuaderno de Disciplinas Espirituales*. Edición crítica de Smyth, C., Gasió, G. Estudio Preliminar de Mizraje, M. G. Buenos Aires: Paradiso.
- Hani, J. (2005). *Mitos, ritos y símbolos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- Jung, C. G. (2008). *Obra Completa 11. Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Madrid: Trotta.
- Otto, R. (2008). *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad.
- Said, E. (2009). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Shri Ramakrishna. (2006). *Dichos y sentencias*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.